Filosofando desde el Septentrión

Un homenaje a Enrique Pallares Ronquillo

Esteban Gasson

Editores UACH

19 EX LIBRIS 54
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIHUAHUA
LUCHAR PARA LOGRAR, LOGRAR PARA DAR

Filosofando
desde el septentrión

Homenaje a Enrique Pallares Ronquillo

TEXTOS
UNIVERSITARIOS

Filosofando
desde el septentrión
Homenaje a Enrique Pallares Ronquillo

Esteban Gasson
Compilador

149
Colección Textos Universitarios
Universidad Autónoma de Chihuahua
Chihuahua, México, 2021

Primera edición, 2021

Gasson, Esteban (comp.)
Filosofando desde el septentrión. Homenaje a Enrique Pallares Ronquillo / Esteban Gasson (comp.). — México : Universidad Autónoma de Chihuahua : Sindicato del Personal Académico de la UACH, 2021
232 p. (Textos Universitarios, 149)
ISBN 978-607-536-094-2

196 - Filosofía

Edición: Dirección de Extensión y Difusión Cultural

Director: Gustavo Macedo Pérez
Jefe editorial: Berenice León Galindo
Producción: Susana Cristina Perea Ochoa
Diseño de portada: Ángel Javier Machado Favela

Obra seleccionada en los términos del "Concurso para publicar textos de docencia y consulta", auspiciado por la Universidad Autónoma de Chihuahua y por el Sindicato del Personal Académico de la UACh.

Prohibida la reproducción o transmisión total o parcial del contenido de esta obra por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, en cualquier forma, sin permiso previo por escrito del autor y de la Universidad Autónoma de Chihuahua.

Derechos reservados para esta primera edición, 2021
© Esteban Gasson
© Sindicato del Personal Académico de la UACH
© Universidad Autónoma de Chihuahua
Campus Universitario I s/núm.
Chihuahua, Chih., México. CP 31178
Correo: editorial @uach.mx
Tel. (614) 439-1853

ISBN: 978-607-536-094-2

Contenido

Introducción. Un filósofo analítico en el Septentrión
Esteban A. Gasson 9

Capítulo I. El quehacer de la filosofía
Enrique Pallares Ronquillo 17

Capítulo II. Enrique Pallares y su universo de lo científico
Juan Durán Arrieta 33

Capítulo III. Racionalidad en ciencia y tecnología
León Olivé 53

Capítulo IV. Una mirada filosófica a las nuevas tecnologías comunicativas
Jaime Nubiola 71

Capítulo V. Heidegger y el Zaratustra poético de Nietzsche: memoria, pensamiento y eterno retorno
Roberto Sánchez Benítez 81

Capítulo VI. ¿Finalmente la ciencia lo absorberá todo?
Alfonso Ávila del Palacio 111

Capítulo VII. Wittgenstein y la filosofía analítica
Esteban A. Gasson 129

Capítulo VIII. Theodor Wiesengrund y la educación
Roberto Estrada Olguín 157

Capítulo IX. Durkheim como sociólogo naturalista
Víctor M. Hernández Márquez 185

Capítulo X. El problema de la elección de teorías revisitado: Popper-Kuhn-Laudan
Heriberto Ramírez Luján 209

Capítulo IX

Durkheim como sociólogo naturalista

Víctor M. Hernández Márquez

UACJ

Introducción

Hay varias denominaciones que intentan captar los rasgos esenciales del pensamiento de Émile Durkheim, pero solo dos de ellas aparecen de forma regular en la literatura. La primera lo considera como un sociólogo *funcionalista*, la segunda lo clasifica como un pensador *positivista*. Desde luego, Durkheim nunca empleó estas categorías al hablar de su propio trabajo. En cualquier caso, ambas nociones se encuentran íntimamente ligadas y pueden no obstante prestarse a equívocos, similares como aquel que Norbert Elias (1989, pp. 38-9) señaló con respecto a Comte cuando se le atribuye aquel empirismo ingenuo identificado en el siglo XX con el positivismo. Además, un estudio somero de los escritos de Durkheim revela el carácter insuficiente de tales categorías para dar cuenta de la riqueza de sus aportaciones. Por otra parte, algunos estudiosos de su obra suelen indicar que, por fortuna, no se ciñó a sus propios postulados metodológicos, mientras que otros intérpretes consideran pertinente hablar de varios Durkheim si se quiere tener una imagen más adecuada de la evolución de su pensamiento. De alguna manera, esos distintos Durkheim son los que, de acuerdo con Smith y

Alexander (2005), se han ido discutiendo en distintas etapas a lo largo del siglo XX.

Esta diversidad de Durkheims plantea algunos problemas interesantes cuando se quiere hacer una valoración de sus contribuciones; ya sea porque ha legado varios conceptos y teorías cuya utilidad se encuentra plenamente reconocida en distintos dominios de las ciencias sociales, o porque el pensamiento contemporáneo no se puede entender sin tener presente aquellas teorías a las cuales se opone o sobre las cuales se yergue. Existen además dos situaciones en la actualidad que se deben tomar en consideración si se pretende tener un acercamiento medianamente pertinente al pensamiento de Durkheim. La primera de ellas refiere al estado de expansión que guarda ahora la historiografía de las ciencias en el siglo XIX, y desde luego, de las ciencias sociales y de modo particular en relación con Durkheim; lo cual implica que la literatura secundaria se ha vuelto cada vez más difícil de dominar si no se mantiene la debida atención al desarrollo de la investigación en este campo.[69] La segunda situación se halla en condición inversa a la primera y puede describirse como un mal que aqueja a la investigación sociológica desde hace varias décadas. De nueva cuenta, fue Norbert Elias (1987) quien denominó a dicha situación "el retraimiento de los sociólogos en el presente", pero cuando se observa el comportamiento del sociólogo en un plano relativamente distinto; esto es, en la actitud hacia la historia de su propia disciplina, ese retraimiento se convierte en abierta animadversión, como si ocuparse del asunto fuese una especie de ocio, que solo se puede permitir si previamente se ha llevado a cabo el trabajo realmente "serio".

Desde luego, esta última situación es una generalización que merece matizarse según se indique tal o cual comportamiento institucional en el amplio espectro de la actividad disciplinar. En México ese estado de la cuestión encuentra su debido contrapeso en quienes, como Gina

[69] Cf. David Cahan (ed.) (2003) y Bernard Cohen (ed.) (1994). Para darse una idea del impacto que ha tenido Durkheim en Estados Unidos y en el mundo angloparlante basta, como registra Fournier 2005, p. 56, observar que desde su fundación en 1895 hasta 1992, dos de las principales revistas de sociología (*American Journal of Sociology* y *American Sociological Review*), 6.5 porciento de 8,353 ensayos citan sus textos.

Zabludovsky, Héctor Vera, Lidia Girola, Francisco Gil Villegas, Jorge Galindo y otros menos visibles, se ocupan tanto de la teoría sociológica como de su historia.[70] Y es a la sombra de ellos como quisiera aprovechar la oportunidad para volver sobre la obra de Émile Durkheim para plantear algunos problemas interesantes que se presentan cuando se advierte la falta de consenso sobre aspectos básicos de su concepción sociológica, y se quiere asumir el compromiso teórico de comprender si esas divergencias tienen alguna relevancia o no para el estado actual; o bien, si es posible extraer de la caja de herramientas del sociólogo los instrumentos adecuados para examinar con mayores resultados la indagación sobre ese pasado fundacional. Por último, pero no por ello menos importante, es conveniente recordar que la sociología surge en el seno de la filosofía y que sus fundadores son profesionales en esta última disciplina y, por consiguiente se hallan en la difícil circunstancia de renunciar a su formación intelectual para asegurar la independencia de la nueva disciplina y aventurarse en el sinuoso sendero de la institucionalización de nuevos saberes. Mi propósito consiste, entonces, en centrar la atención en la concepción naturalista que Durkheim asume para embarcarse en esta nueva aventura y, de paso, mostrar de manera esquemática cómo conciliar aspectos de su pensamiento que para algunos intérpretes resultan problemáticos o abiertamente paradójicos.

Sociología reflexiva

Tanto la filosofía como las ciencias sociales son actividades reflexivas en la medida en que, en cierto sentido, son seres humanos los que piensan o se investigan a sí mismos o bien, piensan e investigan a otros seres humanos. Para algunos, este rasgo de las ciencias sociales determina su condición de ciencias objetivas frente a ciencias como la física o la química. Otros, por el contrario, asumen ese rasgo como el principio antropológico análogo al principio de incertidumbre de la física con-

[70] De acuerdo con Reyna, 2007, pp. 266 y 267, la institucionalización de la sociología en México tiene en su aspecto teórico un origen claro en Durkheim por medio de Lucio Mendieta como director del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

temporánea o al círculo hermenéutico de los filólogos, historiadores, literatos y filósofos. Por consiguiente, no se trata de una peculiaridad propia de las ciencias sociales sino de toda actividad intelectual que se precie de tal. Sin embargo, no hay criterios generales para discurrir cuándo esa circularidad a la cual es propenso el investigador del mundo social forma parte de la condición misma de la investigación y cuándo se trata de un vicio en la construcción teórica del investigador. Por lo demás, no es necesario contar con esos criterios generales siempre que podamos resolver los casos particulares sin asomo de toda duda razonable. Es decir, cabe plantearse la cuestión si tomamos en serio el carácter reflexivo de la sociología y buscamos extraer de ella el mayor beneficio que pueda sacarse de semejante empresa para el estudio de Durkheim, y evitar así el mero recuento histórico de los hechos relativo a la vida y obra de nuestro autor. Como no dispongo del espacio suficiente para llevar a cabo cabalmente esa tarea y, por lo demás, porque tampoco se trata de un ejercicio intelectual que no se haya ensayado antes, centraré mis comentarios hermenéuticos en algunas interpretaciones más o menos afines con el objeto de hacer visible sus limitaciones en relación con algunas peculiaridades del pensamiento de Durkheim, pero que en el fondo obedecen a la forma como desarrolla su propia teoría bajo el supuesto naturalista que está en la base de la sociología tal y como lo vislumbraron también Marx y Comte. Este naturalismo, que para mi presente propósito conviene distinguirlo de otros tipos de naturalismo (como el metodológico o el conceptual[71]), llamaré *naturalismo ontológico*, para indicar el principio según el cual la humanidad, las sociedades humanas, forman parte del reino natural y lo prolongan de múltiples formas.

[71] Dicho de manera apresurada, el naturalismo metodológico sostiene que es posible y deseable echar mano de los métodos de las ciencias naturales en las investigaciones sociales. El naturalismo conceptual por su parte, se vale de conceptos y teorías de las ciencias naturales para la comprensión y construcción de teorías sobre el mundo social. Una cantidad enorme de pensadores, filósofos y teóricos e investigadores sociales dan por sentado que las ciencias sociales surgieron bajo la sombra de las ciencias naturales, pero la historia de la ciencia muestra que la interacción entre ambos campos del saber son más complejas y bidireccionales, como queda de manifiesto en el volumen colectivo editado por Bernard Cohen citado en la primer nota de este capítulo.

En primer lugar quiero empezar por el amplio estudio de Rafael Farfán (2012) sobre el debate de Durkheim con el pragmatismo, el cual en buena medida lo interpreta sirviéndose de la teoría de campos de Bourdieu, como parte de un debate más amplio, entre la sociología y la filosofía, o mejor aún, en una controversia que tiene como objeto la búsqueda de un dominio autónomo para el nuevo saber sociológico en el ambiente filosófico del fin de siglo francés. No es todo, puesto que en ese debate tiene una repercusión considerable para la tradición sociológica norteamericana cuyo linaje procede de la corriente pragmatista. Y para respaldar esta línea Farfán se vale de los estudios de Hans Jonas (1993), (2002) quien ha sido el primero en ocuparse con detenimiento de la espinosa y poco tratada querella entre Durkheim y el pragmatismo. Planteadas así las cosas, la propuesta de análisis de Farfán adquiere una doble dimensión reflexiva en tanto permite arrojar luz sobre la teoría de Durkheim y al mismo tiempo sobre los fundamentos del archipiélago de teorías agrupadas bajo el genérico rótulo de *interaccionismo simbólico*.

Sin embargo la promesa queda a lo largo del libro sin respuesta o, mejor dicho, permanece resuelta de forma insatisfactoria en la medida que el lector atento se ve movido, a lo largo de las páginas, a pasar de la sospecha inquietante a la conclusión definitiva de que el autor termina por transferir sus propias faltas interpretativas a las posiciones teóricas de Durkheim. Desde el punto de vista hermenéutico esto es claro cuando se repara en que Farfán se ha privado desde el inicio de cubrir la cuota mínima con respecto al principio de empatía o de imparcialidad. Esto es así porque lejos de discutir la interpretación de Han Joas con respecto a la disputa de Durkheim con el pragmatismo, se sirve de ella y busca ampliarla, aunque en realidad su trabajo termina siendo como una caja de resonancia de las mismas críticas que Joas plantea en varios de sus escritos.[72] Como consecuencia, el análisis de los

[72] Cf. Joas 1993a, 1993b, 2002. Existen ciertas tensiones obvias entre estos escritos de Joas que pasan desapercibidas para Farfán. Por ejemplo, en Joas 1993b, cuyo propósito manifiesto es explicar el desarrollo intelectual de Durkheim como la búsqueda de respuesta a la pregunta sobre cómo es posible la emergencia de una nueva moralidad, no hay ninguna vinculación del racionalismo cartesiano con lo que aquí denomina, el proyecto de reconstrucción del racionalismo de Durkheim (Joas 1993b, p. 231).

campos de Bourdieu queda subordinado a esas tesis preestablecidas y se pierde el verdadero impacto que pudo haberse logrado siguiendo este último marco de análisis. Ahora bien, ¿en qué consiste según Farfán el error o la incapacidad de Durkheim en su crítica al pragmatismo? La respuesta es sencilla: en el hecho de que este no ha podido superar el racionalismo cartesiano propio de la tradición intelectual francesa, y esto, por motivos obvios ligados a su resuelto nacionalismo.

El racionalismo de Durkheim

Como ya mencioné en un inicio, Durkheim nunca usó las expresiones *positivismo* o *funcionalismo* para caracterizar su propio enfoque sociológico, en cambio, en varias ocasiones se refirió a sí mismo como un consumado racionalista. Pero lo que entiende por racionalismo dista mucho de lo que se suele tomar por tal palabra; esto es, el racionalismo cartesiano y leibniciano. En primer lugar porque para él la corriente filosófica que rivaliza con el racionalismo, es decir, el empirismo, es también una forma de racionalismo; y por lo tanto, su sentido es más amplio que la vindicación de una fuente privilegiada que el sujeto cognoscente identifica con la luz natural de la razón. En sentido amplio –y este es el sentido que le da Durkheim–, toda empresa, individual o colectiva, cuyo propósito es comprender el mundo que le rodea, es una actividad racional. Segundo, porque su racionalismo trasciende la esfera del *cogito* o *yo cognoscente* (empirista/racionalista) para posarse sobre la colectividad como el verdadero generador de conocimientos. Existen motivos adicionales para distinguir el racionalismo de Durkheim del cartesianismo, pero todos ellos se encuentran asociados a estas dos razones principales. En contraste, también es posible establecer ciertos paralelismos entre Descartes y Durkheim, si por ejemplo, se trae en consideración aquella idea central del cartesianismo que atribuye la misma razón natural a todos los hombres, siendo lo que distingue a unos y otros en el plano intelectual es el uso metódico que se hace de esa misma razón; lo cual parece desprenderse de aquella afirmación de Durkheim sobre la línea de continuidad del pensamiento primitivo y la ciencia de su época: "Las explicaciones de la ciencia contemporánea pueden estar más seguras de su objetividad porque son más metódicas

y porque se basan en observaciones comprobadas de forma más minuciosa, pero su naturaleza no difiere de las que satisfacen al pensamiento primitivo" (Durkheim 1912: 2014: p. 245).

Pero hacer de este pasaje, y otros por el estilo, la piedra sobre la cual se puede levantar la adjudicación de un racionalismo de corte cartesiano se requiere tomarse demasiadas licencias que nadie estaría dispuesto a conceder. No es por lo demás, la línea argumental que sigue Farfán para establecer dicha asociación, puesto que el interés de este último es explicar los motivos que llevaron a Durkheim a criticar la teoría pragmatista de la verdad. Pero para hacerlo, Farfán requiere también de ciertas licencias hermenéuticas que no todo mundo estará en la disposición de seguir. Veamos por qué.

En primer lugar, Farfán –siguiendo casi línea a línea a Joas– asume el dudoso supuesto de que la crítica de Durkheim es equivocada y que este equívoco obedece a motivos intrínsecos a su concepción sociológica, la cual tiene como fundamento filosófico el presunto racionalismo cartesiano, el cual es objeto de crítica por parte del pragmatismo. Es decir, Para Farfán y Joas, Durkheim confronta al pragmatismo porque socava los principios epistemológicos racionalistas de su propia postura. Dicho en sus propias palabras:

> Las razones de esta ceguera: la problemática de la misma sociología durkheimiana fundada en una dualidad "individuo/sociedad". Una dualidad que a su vez se encuentra justificada en una filosofía que, por otro lado, es uno de los blancos de ataque del pragmatismo y a la que Durkheim no está dispuesto a renunciar, la filosofía cartesiana [Farfán 2012, p. 269].

No es evidente si efectivamente Farfán y Joas en su planteamiento completo incurren en el equívoco obvio de identificar el dualismo cartesiano con el homo dúplex de Durkheim, como parece sugerir la cita. En lo personal no lo creo, pero antes de examinar las presunciones racionalistas que Farfán (y primero Joas) atribuyen a Durkheim, me parece conveniente presentar una interpretación alternativa y en varios sentidos opuesta sobre el particular. Y para este propósito, Ernest Gellner (1925-1995) representa una fuente más que autorizada tanto desde el punto de vista sociológico como filosófico, ya que en *Razón*

y cultura, una de las últimas de sus publicaciones en vida, ofrece una historia un tanto irreverente y provocadora de la racionalidad moderna en donde Durkheim juega un papel opositor frente a Descartes, Hume y Kant. Como Norbert Elias, Gellner resaltar la hostilidad con la cual la epistemología moderna concibe la tradición y la cultura (si es que se quiere distinguir la una de la otra), y ubica a Durkheim como el primer filósofo y sociólogo en superar la concepción del *homo clausus*, es decir, el sujeto cognoscente universal y abstracto, sobre el cual se construyen las teorías de la racionalidad propias de la Modernidad.

El racionalismo de Durkheim según Gellner

Sin embargo, según Gellner, la relación de Durkheim con Kant es más complicada en comparación con Descartes y Hume, pues lejos de pensar que está equivocado sostiene que la teoría kantiana de la racionalidad es bastante incompleta y requiere, por consiguiente, corregirse y ampliarse. Esto es así, ya que para Gellner el problema del conocimiento tiene en la modernidad el carácter de una compulsión, de una pasión hasta cierto punto insana por comprender el mundo que nos rodea, y que en el caso de Kant, encuentra su respuesta en el grueso volumen de la *Crítica de la razón pura*:

> La solución de Durkheim al problema de Kant también llegó a constituirse como un canon para la investigación etnográfica. Según Durkheim, Kant está en lo correcto cuando plantea que la compulsión conceptual es, por una parte, esencial a nuestra humanidad, y por otra, que surge desde dentro de nuestras mentes. El orden que hace cognoscibles a las cosas no es inherente a aquellas mismas cosas sino a la manera en que nuestra mente las maneja y clasifica. Sin embargo, Kant falla en averiguar cómo de hecho este orden se infundió en nosotros. La respuesta de Durkheim fue: por ritual. Si esto es correcto el método para comprender la mente humana no es la introspección, ni aun si se lleva a cabo en el laboratorio de psicología, sino el trabajo de campo antropológico [Gellner 2005, 58-59].

Dicho de otro modo, la respuesta adecuada sobre nuestra compulsión epistémica no es algo que pueda resolverse por medio de un

método trascendental, sino por la investigación empírica. Pero esto no debe inducirnos a pensar que este tipo de investigación nos compromete con algún tipo de empirismo o racionalismo prekantiano. Pues, por un lado, Gellner pone especial énfasis en la crítica de Durkheim al empirismo de Hume, pero por la influencia que este último ejerció sobre Frazer y en la incipiente antropología inglesa de la época, aunque también, porque el empirismo es incapaz de explicar los rasgos más salientes del pensamiento primitivo que da origen a los mitos y a las prácticas rituales a las se encuentran asociados. Por el otro lado, para confrontar a Durkheim con Descartes, Gellner imagina un diálogo, en realidad un monólogo, en el cual Descartes explica por qué la teoría de Durkheim no puede dar cuenta del racionalismo que él defiende. Este intento de refutación permite plantear más delante la cuestión sobre si es posible dirimir quién de los dos tiene la razón. Como es imposible reconstruir aquí el complicado hilo de la argumentación que va tejiendo Gellner, echando mano de Weber para apuntalar la posición colectivista de la racionalidad en la Modernidad (ya que a su entender la racionalidad weberiana complementa y particulariza la racionalidad de Durkheim para el caso de Europa), me limitaré a señalar aquellos aspectos más relevantes para mi propósito.

El primero de ellos es una suerte de agnosticismo profesado por Gellner con respecto al valor de verdad de la teoría de Durkheim sobre la racionalidad. El segundo consiste en que, a diferencia de muchos de los críticos de Durkheim, no encuentra ningún círculo vicioso ni contradicción alguna que pueda poner en riesgo la teoría.[73] Por lo de-

[73] "La versión de Durkheim del contrato social tiene el mérito de no ser circular, pues no *asume* la racionalidad ni la obligación social entre aquellos que no han erigido el orden social. Muestra cómo aquellos que carecen de ambas pueden ser inducidos a adquirirlas. De este modo, los rituales hacen posible la sociedad, y de este modo, también nos hacen humanos. Este es el corazón de la teoría de Durkheim" (Gellner 2005, p. 66). Joas parece evitar caer en varios de los cargos de circularidad que se suelen imputar a Durkheim, pero cuando este último apela a su naturalismo ontológico como respuesta anticipada, según Joas 1993ª, p. 64, a uno de esos cargos superficiales (esto es, a la cuestión sobre cómo es posible que categorías socialmente constituidas puedan a fin de cuentas captar la realidad), considera que la respuesta tiene un valor meramente retórico; lo cual, a mi juicio, lo único que muestra es el escaso valor que le otorga Joas a la tesis naturalista en Durkheim.

más, en su alegato con los pragmatistas, Durkheim no veía problema alguno en la existencia de procesos circulares dentro de los fenómenos bajo investigación:

> Todo es un producto de ciertas causas. No es preciso representarse los fenómenos en series cerradas: las cosas tienen un carácter "circular" y el análisis puede prolongarse hasta el infinito. Por esta razón yo no puedo admitir que se diga, como lo hacen los idealistas: *en el origen está el pensamiento* ni como hacen los pragmatistas, en el origen está la acción [Durkheim 1966, p. 109].

Tercero, y en relación con el anterior, Gellner sostiene que una interpretación demasiado literal y simplificada de la teoría de Durkheim es difícil de sostener y se presta a múltiples malentendidos que luego resulta igualmente complicado superar. Dicho de otra forma, si la teoría de Durkheim nos parece errónea lo es solo porque nuestras limitaciones hermenéuticas nos han llevado a encontrar contradicciones sin ocuparnos de indagar sobre su posible carácter aparente; lo cual ocurre con frecuencia cuando se insiste en permanecer atados a un grado de literalidad imposible de contener las objeciones más elementales presentes en el sentido común.[74]

Ahora bien, es posible encontrar en este principio exegético un intento por inmunizar la teoría de Durkheim; pero no existe una contradicción entre este tercer aspecto y el primero, puesto que evitar lo último no nos autoriza tampoco a declarar que una mejor interpretación de su teoría de la racionalidad sea suficiente para estimar su valor de verdad, puesto que la coherencia de la teoría será siempre en el mejor caso un requisito para luego pasar a estimar su poder explicativo. De hecho, la consistencia solo nos habilita a comprender mejor su alcance o, como señala Gellner, permite conseguir una mayor claridad sobre el problema: "No sé si esta teoría es cierta, y dudo si alguien podría saberlo; pero el caso es que la cuestión a la que ofrece una respuesta es real y muy seria. No contamos con otra mejor. Ninguna otra teoría ilumina tan bien el problema" (Gellner 2005, p. 66).

[74] Giddens (1985, pp. 84-5; 190-1; 196-7) se ocupa de algunas de estas interpretaciones y ofrece indicaciones pertinentes en las cuales hay que reparar para evitar absurdos y simplificaciones equívocas.

Si Gellner tiene razón, no hay rival a la mano que pueda iluminar de la mejor manera la cuestión sobre la racionalidad, y entonces las críticas a la teoría de Durkheim pueden y deben tratarse como anomalías kuhnianas que hay que guardar sin miramientos en el cajón de los asuntos pendientes del investigador; o bien desestimar las críticas por fundarse en errores hermenéuticos elementales de acuerdo con lo establecido en la tercera consideración. Los críticos de Gellner podrán objetar que su interpretación es demasiado elástica y chapucera para ser considerada con seriedad, pero semejante reparo puede desecharse indicando sus publicaciones más académicas en donde defiende en lo esencial el mismo punto de vista.[75] En cualquier caso, lo que para este momento resulta pertinente es que, de acuerdo con la interpretación de Gellner, Durkheim supera a todos su antecesores, Kant incluido, en tanto propone una solución al problema de la racionalidad en términos estrictamente sociológicos, a partir de prácticas específicas de las colectividades humanas; lo cual tiene el mérito adicional de tomar en cuenta la historicidad de esas prácticas sociales, las emociones asociadas a ellas, pero también por apuntar hacia la unidad sociológica de todo aquello que ahora denominamos *diversidad cultural*. Por consiguiente, debe quedar claro que su racionalismo no puede bajo ninguna circunstancia ser asimilado bajo la influencia del cartesianismo, so pena de perder de vista lo realmente novedoso en su planteamiento sociológico.

Al mismo tiempo considero oportuno señalar mis reparos a la interpretación de Gellner, empezando por la manera como asimila el problema de la sociología del conocimiento de Durkheim con el pro-

[75] Por ejemplo, en Gellner (1962) ya había hecho frente a esa clase interpretaciones, un tanto burdas, indicadas antes: "I think that less than justice is done to Durkheim when he is remembered as the author of a doctrine to the effect that primitive societies or societies in general really worship themselves. The real essence of his doctrine in that remarkable work seems to me to lie elsewhere, in the view that concepts, as opposed to sensations, are only possible in a social context (and a fortiori that they can only be understood when the social context is known), and that important, categorical concepts, on which all others depend, require ritual if they are to sustained. It tends to be forgotten that Durkheim's main problem, as he saw it, was not to explain religion but to explain conceptual thought and above all the necessity, the compulsive nature of certain our general concepts. This is a Kantian problem, and Durkheim claimed to have solved it in a way which resembled Kant's, but differed from it in various important ways" (Gellner 1962, pp. 22).

blema crítico de Kant; lo cual me parece, termina por oscurecer más que iluminar la contribución fundamental de Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*; a saber, la noción de *conocimiento* desde el punto de vista sociológico como opuesta a la noción filosófica, anclada esta última en el problema tradicional de la verdad (y me permito adelantar de paso que esa es también la razón por la cual no puedo compartir la lectura que Farfán ha hecho guiado de la mano por Joas). En descargo de Gellner puedo decir que se trata hasta cierto punto de la interpretación canónica sobre el objetivo de Durkheim en su última etapa.

Por otra parte, aunque encuentro ingeniosa la forma como Gellner recurre a Weber para dar respuesta a las hipotéticas objeciones de Descartes a Durkheim y explicar de este modo las compulsiones conceptuales de la Modernidad, de las cuales emergen las epistemologías del sujeto cognoscitivo abstracto común a Descartes, Hume y a Kant;[76] me parece un recurso por completo innecesario, ya que es posible ofrecer una explicación de la teoría del conocimiento del *homo clausus* desde la misma teoría de Durkheim. De hecho, una vez que se ha comprendido la noción sociológica de *conocimiento* que trata de elaborar cobra mayor sentido su tesis central, puesto que el aspecto intelectual del individualismo epistémico y moral refleja y, al mismo tiempo, impone el orden social al cual se van perfilando las sociedades marcadas por el llamado "culto a la individualidad" de las sociedades en la Modernidad. Puede plantearse, desde luego, si no se ha dado aquí ya un desliz hacia la presunta circularidad, puesto que el mismo Durkheim es hijo de esa Modernidad y se halla sujeto a la misma racionalidad individual que en vano ha intentado superar.

La respuesta a dicho planteamiento es, me parece, en el mismo tenor negativa, puesto que eso solo sería inevitable si se asume el dudoso supuesto de un proceso homogéneo de individuación social, al mismo tiempo que se pierden de vista las virtudes teóricas que trae

[76] Quizá sea conveniente que el agnosticismo de Gellner se extiende por igual a Weber: "No sabemos si la teoría Weberiana es correcta, mucho menos si lo es la de Durkheim. Seguramente jamás lo sabremos en ninguno de los dos casos. Pero supongamos por un momento que son verdaderas…" (Gellner 2005, p. 79).

consigo la reflexividad del trabajo sociológico, lo cual nos habilita –para decirlo en la jerga de moda– subir al siguiente escalón en el nivel de comprensión en el cual nos encontramos inmersos. De cualquier forma, hasta el momento todo lo que he dicho deja sin resolver la cuestión relativa a la clase de racionalismo que profesa Durkheim una vez que, como he querido mostrar, debemos deshacernos de la tentación por asignarle tanto una filiación cartesiana como una kantiana.[77] Y la manera más sencilla de hacerlo es insistir en su condición de sociólogo del conocimiento, y, por ende, en asumir que el conocimiento es un producto elaborado por grupos humanos a través de largos periodos, y no el resultado de procesos cognitivos elaborados por sujetos cognoscentes aislados o trascendentes por obra y gracia de un método de deducción o de inducción aplicado a raja tabla a la materia prima que les proporcionan sus sentidos o su sensibilidad. Pero para que tal cambio de perspectiva pudiera llevarse a cabo era menester discernir una concepción distinta de los seres humanos desprovista de los supuestos y conceptos de la filosofía para convertir las preguntas sobre el conocimiento, pero en general, todo problema social, en problemas propios de la investigación científica.

La sociología naturalista del conocimiento de Durkheim

En buena medida ya he sugerido la forma como operó dicho cambio de concepción al momento de atribuirle a Durkheim un tipo de naturalismo ontológico y al intentar poner de relieve la noción sociológica de *conocimiento* que se deja apreciar sobre todo en su última etapa. Si no fuera por la existencia de una popular corriente dentro de la filosofía

[77] Sobre la posible filiación kantiana véase Robles 2005, p. 161-163. Cuando Joas 1993b, p. 232, sopesa la influencia de Schopenhauer en el joven Durkheim se ve obligado a admitir que "la descripción común de Durkheim como un kantiano no es, por consiguiente, muy útil; pues tendría sentido solo si imaginamos a un Kant que fuese capaz de enfrentar el desafío de Schopenhauer. Mi tesis biográfica es, por ende, que Durkheim no era un racionalista acérrimo que solo peleó contra el irracionalismo en sus escritos por motivos relacionados con su cultura política, sino que era más bien un racionalista reformista profundamente fascinado incluso con el irracionalismo, del mismo modo como fue un ateo de toda la vida fascinado con la religión".

analítica que propugna toda suerte de naturalismo epistemológico, diría que lo que ha hecho Durkheim es *naturalizar el conocimiento*, y que es dicha naturalización lo que vincula su propia propuesta con el pragmatismo, tal y como él lo concibe; puesto que en ambos casos, tanto la sociología como el pragmatismo buscan alcanzar una concepción humana del conocimiento, desprovista de todo absolutismo y apriorismo trascendental.[78] La diferencia entre el enfoque sociológico de Durkheim y el pragmatismo consiste en la explicación que cada uno ofrece del conocimiento en cuanto producto humano. Para los pragmatistas, y en especial para William James, la respuesta se encuentra en el dominio de la psicología, en la subjetividad. Para Durkheim se encuentra en el dominio de lo social, y es, por consiguiente, un fenómeno enteramente objetivo. Este es el sentido exacto que debe entenderse cuando Durkheim se refiere al pragmatismo como un movimiento irracionalista, y a la inversa, el racionalismo de Durkheim consiste en la respuesta positiva y objetiva que da del conocimiento como un producto de colectividades humanas:

> Pero, si la sociología plantea el problema en el mismo sentido que el pragmatismo, se encuentra mejor situada para resolverlo. En efecto, el pragmatismo pretende explicar la verdad psicológicamente, subjetivamente. Ahora bien, la naturaleza del individuo se encuentra bastante limitada para ser capaz de explicar por sí sola todas las cosas humanas. No encarar más que los elementos individuales exclusivamente conduce a atenuar indebidamente la amplitud de los efectos de los que se trata de dar cuenta. ¿Cómo la razón, especialmente, habría podido construirse en el curso de las experiencias realizadas por un único individuo? La sociología nos permite explicaciones más amplias. Para ella la verdad, la razón, la moralidad son los resultados de un devenir que engloba todo el desenvolvimiento de la historia humana [Durkheim 1966, pp. 109-10].

Desde esta forma de plantear las cosas, la crítica al pragmatismo podría resumirse como el intento fallido de superar la epistemología moderna sin renunciar al *homo clausus*. Los críticos de Durkheim, como

[78] "'Aflojar' la verdad es retirarle el carácter absoluto y como sacrosanto… 'Aflojar' la verdad es hacer de ella algo analizable y explicable". Durkheim 1966, p. 109.

Joas y Farfán, suelen suponer que su ataque al pragmatismo obedece a un apego a la tradición cartesiana movido por motivos extraacadémicos, de corte político y nacionalista. No obstante, ambos cometen el pecado de la interpretación literal para desacreditar los argumentos de Durkheim, ya que el dilema que se plantea es la disyuntiva entre una respuesta irracionalista o una respuesta racionalista, en el sentido mencionado antes. Optar por la solución racionalista significa simplemente continuar la tradición que inicia mucho antes de Descartes, pero que también lo incluyen sin que implique suscribir sus tesis particulares de forma parcial o completa (como las ideas claras y distintas, el innatismo, la *mathesis universalis*, la duda metódica o la forma axiomática de la teoría[79]).

Existen varios pasajes en las obras de Durkheim en donde claramente toma distancia del dualismo cartesiano pero solo me limitaré en citar en extenso uno de ellos en el cual queda manifiesta la posición naturalista de corte ontológico que ya he mencionado y cuyo antecedente se encuentra en Comte. De hecho, Durkheim presenta el dualismo cartesiano como un prejuicio que representa un obstáculo para llegar a una sociología propiamente científica y atribuye a Comte el haber allanado el terreno para alcanzar esa meta:

> La ley de los tres estadios, que domina todo el *Curso de filosofía positiva* es, en efecto, una ley esencialmente sociológica; y como, por otra parte, la demostración de esta ley se apoya en consideraciones filosóficas, relativas a las condiciones del conocimiento, se sigue de ello que la filosofía positiva es, por entero, una sociología y que la propia sociología comtiana es una filosofía.

[79] En las primeras observaciones sobre sociología de las religiones y sociología del conocimiento de *Las formas elementales de la vida religiosa* se encuentra la siguiente observación de Durkheim sobre este aspecto en particular: "Era un principio cartesiano sostener que, en la cadena de verdades científicas, el primer eslabón desempeña un papel preponderante. Verdad es que no se trata de colocar en la base de la ciencia de las religiones una noción elaborada a la manera cartesiana; es decir, un concepto lógico, una posibilidad pura, construida sólo con las fuerzas de la mente. Lo que debemos encontrar es una realidad concreta, la cual sólo la observación histórica y etnográfica puede revelarnos". Durkheim 1912: 2014, p. 57.

> La naciente sociología no sólo ha presentado este carácter, sino que además era necesario que lo presentase. Solo podía nacer en el seno de una filosofía, pues eran tradiciones filosóficas lo que se oponía a que se constituyese. El primero de esos obstáculos era el dualismo religioso o metafísico, que hacía de la humanidad un mundo aparte, sustraído, no se sabe en virtud de qué oscuro privilegio, al determinismo cuya existencia constatan las ciencias naturales en el resto del universo. Para que pudiera fundarse la nueva ciencia era preciso, pues, extender la idea de las leyes naturales a los fenómenos humanos [Durkheim 1903, p. 246].

Es importante añadir que para Durkheim, el naturalismo que subyace a la sociología no puede identificarse con el monismo materialista, ya que dicho monismo convierte el mundo social en un epifenómeno de la física o de la biología y, por lo tanto, vuelve imposible la autonomía relativa de la sociología como ciencia. Dicho de otra manera, el naturalismo que está en la base de la sociología cumple la función de asegurar su papel como ciencia social, emancipada de toda dependencia de la filosofía, y una vez que se ha dado este paso incluso no hace falta recurrir a este adjetivo, pues como señala en las conclusiones de las célebres Reglas del método sociológico:

> Como la sociología ha nacido de todas las grandes doctrinas filosóficas, ha conservado el hábito de apoyarse en algún sistema del que se ha hecho solidaria. De este modo, ha sido sucesivamente positivista, evolucionista, espiritualista, cuando debe contentarse con ser sociología y nada más. Incluso vacilaríamos en calificarla de naturalista, a menos que con ello solamente se pretenda indicar que considera que los hechos sociales son explicables naturalmente y en este caso el epíteto es más bien inútil, pues sólo significa que el sociólogo lleva a cabo una tarea científica y no es místico. Pero rechazamos el término si se le confiere un sentido doctrinal en lo que concierne a las realidades sociales [Durkheim 1895: 1988, p. 198].

Por otro lado, quizá no sea ocioso indicar aquí un cierto contraste y al mismo tiempo un paralelismo con el naturalismo ontológico de la etapa tardía del joven Marx, el cual deriva, como afirma en los *Manuscritos*, de Feuerbach, pues "solo de Feuerbach arranca la crítica *positiva*,

humanista y naturalista".[80] Y es el reconocimiento de esa crítica aplicada a la economía política –y no a la sociología– la que permite llegar a la ciencia real, a la ciencia natural del hombre en tanto ser social. Haciendo a un lado las diferencias, tanto Marx como Durkheim sostienen que la ciencia social requiere un concepto de hombre como parte de la naturaleza y desprovisto de cualquier rasgo metafísico que lo sitúe al margen o por encima de la naturaleza.

Pero dejando a un lado esta breve digresión, es importante hacer una comparación más entre la tesis naturalista de Durkheim y el pragmatismo, mostrando en sus líneas generales la estrategia de confrontación que se deja entrever en los apuntes que se han podido recuperar de sus lecciones sobre sociología y pragmatismo. Este último, como corriente filosófica, se propone, entre otras cosas, cerrar la brecha, el hoyo, que separa a la conciencia del sujeto cognoscente del mundo real. Para hacerlo procede de manera negativa rechazando el racionalismo moderno en el cual se encuentra anidada dicha brecha. Para ello el pragmatismo, y en particular James, se sirve en parte de los resultados de las investigaciones de Bergson, en tanto indica el gran abismo existente entre los conceptos discretos y estáticos del intelecto en contraste con la naturaleza escurridiza de los fenómenos que esas nociones intentan en vano atrapar. Para recusar dicha argumentación Durkheim procede en dos direcciones distintas. Por un lado, muestra de manera esquemática cuáles argumentos dejan intocada la posición del racionalismo; y es con seguridad esta línea de contraataque lo que da pie a Farfán y a Joas para suponer que Durkheim defiende, a fin de cuentas, las versiones rancias del racionalismo, sin percatarse del ejercicio dialéctico que el sociólogo ha echado a andar para mostrar que se pueden asumir tesis presuntamente pragmatistas sin dejar por ello de ser un racionalista (como Charles Renouvier, una influencia

[80] Marx 1844: 1980, la cita corresponde al prólogo y las cursivas son de Marx. Más adelante, esta crítica permite a Marx asociar esa triada de términos con el comunismo en tanto superación *positiva* de la propiedad privada, y por consiguiente, con un carácter *humanista*, porque permite encontrarse al ser humano consigo mismo como hombre social; y por ende, *naturalista*, ya que la abolición de la propiedad "es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza". Marx 1844: 1980, p. 143.

presente tanto en James como en Durkheim); o incluso, un idealista radical (como su amigo Octave Hamelin) de tal modo que el empirismo radical (que se distingue del empirismo atomista de un Hume) no ha hecho lo suficiente para tomar distancia de tales posicionamientos.[81] La otra dirección de la réplica consiste en advertir que el pragmatista no logra al fin de cuentas deshacerse de los conceptos que busca rechazar ni logra explicar el éxito que se ha conseguido con la aplicación de conceptos tan disímiles de lo real.

En consecuencia, para Durkheim, el pragmatismo ha querido ir más lejos que el racionalismo y el empirismo de la Modernidad procurando liberar la voluntad dándole lugar a la acción; pero el intento ha sido en vano pues lo único que ha conseguido es mostrar su fastidio por el ejercicio intelectual esmerado. Dicho a modo de pregunta y respuesta: ¿Ha logrado el pragmatismo cambiar la realidad a voluntad, según las líneas de su propia concepción de la verdad? La conclusión a la que llega es un rotundo no, pues "lo que lo caracteriza propiamente es una impaciencia respecto de toda disciplina intelectual rigurosa. Aspira a liberar el pensamiento mucho más que la acción".[82]

Se puede estar de acuerdo con Durkheim en cuanto al alcance real de la propuesta pragmatista de James, pero es discutible si de manera deliberada busca "aflojar", no la verdad, sino el pensamiento riguroso. No es este el sentido que puede uno encontrar, por ejemplo, en sus consejos pedagógicos a los profesores de enseñanza básica de su país, aunque Durkheim podría alegar que esa recomendación es en esencia opuesta al espíritu pragmatista.[83] En cualquier caso, lo que busca

[81] Cf. Durkheim 1966, para la mención de Renouvier pp. 58 y 59; y pp. 64 y 65 para la identificación del empirismo de James con el idealismo de Hamelin.

[82] Durkheim 1966, p. 104. Líneas atrás había escrito: "Lo que sirve de base a nuestra conducta es una jerarquía de valores establecida por nosotros. La condición de nuestra acción, es pues, que este sistema pueda realizarse, encarnarse en el mundo en el que vivimos. El Pragmatismo da así un sentido a la acción. No obstante, esta preocupación de la acción, por medio de la cual se ha querido definir el Pragmatismo, no es, en mi opinión, su característica dominante. Esta impaciencia de los hombres en transformar las cosas se encuentra en todos los idealistas: cuando se tiene un ideal, se ve el mundo como debiendo plegarse a ese ideal". Durkheim 1966, p. 103.

[83] En la lección sobre "cuáles son las reacciones instintivas" comenta: "Últimamente hemos escuchado acerca de una filosofía más amable en educación, en la cual el 'interés' debe ser constantemente despertado para todo los quehaceres y las difi-

Durkheim no es desacreditar los motivos que tiene el pragmatista para elaborar una nueva teoría de la verdad, sino lo insuficiente del resultado, y, por supuesto, para proponer a la sociología como una fuente más adecuada para resolver las inconformidades existentes con la tradición racionalista.

Las implicaciones políticas son evidentes, no porque el pragmatismo sea un peligro para la cultura francesa en sí, sino porque el pragmatismo establece lazos y coincidencias con los movimientos irracionalistas católicos y conservadores nativos con los cuales la Tercera República mantiene constantes disputas en varios frentes. Sobre este tema Farfán ofrece un panorama más acabado del ambiente político e intelectual de la Francia de fin de siglo, pero no lo suficiente para calibrar todo lo que está en juego.[84]

En el plano filosófico, el racionalismo de Durkheim es doblemente naturalista. Por un lado, como indica en la primera edición de las *Reglas*, busca establecer el estudio científico de los fenómenos sociales como hechos externos, lo cual implica diferenciar su estudio de tratamiento introspectivo de la psicología espiritualista de la época. Por el otro lado, como para cualquier científico, el supuesto racionalista se limita a dar por sentado que las ciencias son también un producto humano colectivo y, ante todo, fruto de una empresa racional.

Es por consiguiente equivocado afirmar, como lo hace Joas (1993, p. 56) y en alguna medida Farfán (2012, pp. 258-9), que Durkheim llevado por este presunto sesgo político evite sopesar ambas propuestas en términos de sus méritos propios. Pero Joas tropieza de inmediato con dificultades interpretativas que intenta solventar con respuestas poco plausibles. Por ejemplo, reconoce que la imagen de Durkheim como un defensor de la universalidad del conocimiento es difícil de sostener

cultades deben ser aplacadas. Una pedagogía *blanda*, ha tomado el lugar del antiguo sendero escarpado y rocoso del aprendizaje. Pero en este ambiente templado, el oxígeno que provee el esfuerzo es dejado de lado. Es un sinsentido suponer que cada paso en la educación *pueda* ser interesante y por eso, el impulso de lucha debe ser con frecuencia invocado". James 1899, pp. 54-5.

84 A diferencia de Joas, Farfán hubiera podido beneficiarse para este propósito y evitado algunos comentarios desafortunados, del agudo examen que hizo José Ingenieros sobre los debates políticos al interior de la academia francesa en su libro *Emilio Boutroux y la filosofía universitaria en Francia*.

a la luz del cargo de relativismo que pesa sobre él debido a su teoría de la constitución social de las categorías, pero afirma sorprendentemente que "a juzgar por la severidad de la polémica de Durkheim contra los peligros del relativismo del pragmatismo, puede concluirse que las críticas contra Durkheim a este respecto valen solo para el estado en el cual se encontraba la solución que había desarrollado, pero no para sus intenciones subyacentes" (Joas 1993, p. 58).

De acuerdo con este diagnóstico, Durkheim se encuentra en la situación paradójica de formular una concepción relativista de las categorías a pesar de sus intenciones claramente universalistas y, no conforme con el resultado, confrontarla contra el pragmatismo haciéndola pasar como una concepción racionalista y por consiguiente, universalista (el examen de Joas se localiza en las páginas 62ss). Pero lo que hace insostenible la interpretación de Joas (y de Farfán) obedece, a mi juicio, a que su objetivo no es comprender la concepción sociológica del conocimiento de Durkheim, sino desmontar la dura crítica que este lanza a los pragmatistas. Esto es manifiesto cuando sostiene que "no es posible clarificar por medio de las herramientas filológicas si tales distorsiones simplistas de la interpretación de Durkheim de las ideas pragmatistas son atribuibles a una falta de conocimiento o si son intencionales" (Joas 1993, p. 59). Sin embargo, es claro que a pesar del carácter esquemático de los apuntes que han quedado de esas lecciones, se puede apreciar el conocimiento que tenía de sus adversarios norteamericanos como de sus aliados y seguidores franceses. De hecho, el curso sobre sociología y pragmatismo sería impensable sin esas ligas en el ambiente intelectual de la III República.

Para cerrar

Si hay que hablar de intenciones no declaradas pero a la vista del ojo perspicaz, es posible aplicar la misma medicina a los estudios de Joas sobre Durkheim, y develar el proyecto conservador que pretende cerrar definitivamente cualquier intento de revivir el proyecto republicano y laicista al cual Durkheim liga su sociología como el mejor tributo y servicio que él y su equipo pudieron ofrecer a su nación. Esto último puede sonar irónico para quienes tienen en mente la categorización que

hizo Robert Nisbet de Durkheim como un pensador conservador,[85] pero nadie que conozca de cerca la firme lucha que la sociología de Durkheim lleva a cabo del lado republicano puede ahora otorgar crédito a la interpretación de Nisbet.

Ahora bien, quizá he dado por supuesto un tanto a la ligera que a la luz de nuestro estado actual nadie –salvo Joas y Farfán, para continuar con las ironías–, pondrá en duda que las representaciones colectivas de Durkheim constituyen la idea sociológica de *conocimiento*, entendiendo por tal las formas simbólicas que los grupos humanos elaboran como medios para la orientación en el mundo. La manera cómo permanecen y evolucionan esas formas de representación simbólica pueden explicarse por medio de procesos de *involucramiento* y *distanciamiento* tal como los elabora Norbert Elias en su sociología procesual. A mi juicio Durkheim logra atisbar lo esencial de este proceso en las *Formas elementales de la vida religiosa*, así como en las últimas lecciones del citado curso. Allí es posible encontrar explicaciones complementarias a la compulsión conceptual de la que hablaba Gellner:

> Ahora bien, las *creencias mitológicas* que se encuentran en las sociedades primitivas son cosmologías y están orientadas no hacia el porvenir sino hacia el pasado y el presente. Lo que está en la raíz de los mitos no es la necesidad práctica, es la necesidad intelectual de comprender. En el fondo, es pues un espíritu *racionalista* que se afirma a eso bajo una forma simplista, es cierto, pero que basta para probar que la necesidad de comprender es universal y esencialmente humana [Durkheim 1966, p. 125].

Los conocedores de la obra de Elias pueden rechazar mis últimos comentarios aduciendo con justa razón las simpatías teóricas de este hacia Lucien Lévy-Bruhl en el debate con Durkheim sobre la racionalidad

[85] Esta interpretación es en sí misma paradójica, pues según Nisbet, Durkheim fue desde el punto de vista metodológico, un positivista, y, por consiguiente, un heredero de la Ilustración, pero desde la óptica teórica, por sus temas y su tratamiento, fue más afín con el pensamiento conservador: "la sociología de Durkheim revela un conjunto de conceptos que habrían sido, de diversas formas, mucho más entendibles para los conservadores filosóficos que siguieron después y condenaron la Ilustración, que con los *philosophes*, con quienes –sobre una base moral e intelectual– hubiera preferido mantener un parentesco". Nisbet 1965, p. 24.

de los pueblos aborígenes. Mi respuesta provisional a esta objeción es que ambos, Durkheim y Lévy-Bruhl, comparten la misma concepción sociológica del conocimiento, ya que este concepto se halla al margen de la discusión; pero como hasta el momento no he establecido la conexión de este último con los temas que aquí se han tocado, valdría la pena explorar el asunto en otra ocasión.

Bibliografía

Alexander, Jeffrey C. y Smith, Philip (eds.): *The Cambridge companion to Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press. (2005).

Bourdieu, Pierre: *Cosas dichas*. Traducción de Margarita Mizraji, Barcelona: Gedisa. (1996).

Cahan, David (ed.): *From natural philosophy to the sciences. Writing the history of Nineteenth-Century science*. Chicago: Chicago University Press. (2003).

Cohen, I. Bernard (ed.): *The natural and the social sciences. Some critical and historical perspectives*. Dordrecht, London, Boston: Springer. (1994).

———: "A note on "Social Science" and "Natural Science"", en Cohen (ed.) (1994), pp. xxv-xxxiii. (1994a).

———: "An analysis of interactions between the natural sciences and the social sciences", en Cohen (ed.) (1994), pp. 1-99. (1994b).

Collins, Randall: *Cuatro tradiciones sociológicas*. Traducción de Ángel Carlos González, México: UAM-Iztapalapa. (1997).

Durkheim, Émile: *Pragmatismo y sociología*. Traducción de Noe Jitrik, Buenos Aires: Ed. Shapire. (1966).

———: *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia. Y otros escritos sobre religión y conocimiento*. Traducción de Jesús H. Ruiz Rivas, edición crítica, introducción, selección y notas de Héctor Vera, Jorge Galindo y Juan Pablo Vázquez, México: UAM-Cuajimalpa, Universidad Iberoamericana y FCE. (1912: 2014).

———: "Sociología y ciencias sociales", versión española en Durkheim (1895: 1988), pp. 244-287. (1903).

———: *Las reglas del método sociológico y otros escritos de filosofía de las ciencias sociales*. Traducción de Santiago González Noriega, Madrid: Alianza. (1895: 1988).

Elias, Norbert: "Scientific stablishments", en N. Elias, H, Martins & R. Whitley (eds.) (1962), *Scientific stablishments and hierarchies*, Dordrecht, London, Boston: D. Reidel, pp. 3-69. (1982).

———: "The retreat of sociologists into the present", en Meja, Misgeld & Stehr (eds.)(1987), pp. 150-172 (hay traducción al español en la edición de Julia Varela *Conocimiento y poder*, Ediciones de La Piqueta). (1987).

———: *Sociología fundamental*. Traducción de Gustavo Muñoz, Barcelona: Gedisa. (1989).

Farfán Hernández, Rafael S.: *Durkheim y el pragmatismo*. Con un prólogo de Ramón Ramos Torre, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. (2012).

Fournier, Marcel: "Durkheim's life and context: something new about Durkheim?", en Alexander y Smith (eds.), pp. 41-69. (2005).

Gellner, Ernest: *Razón y cultura*. Traducción de Carmen Ors Marqués, Madrid: Síntesis.

——— (1962), "Concepts and society", in *Selected philosophical themes. Vol. I Cause and meaning in the social sciences*, London, New York: Routledge, 1973, pp. 19-45. (2005).

Giddens, Anthony: *El capitalismo y la moderna teoría social*. Traducción de Aurelio Boix Duch, 1ra ed. 1977, Barcelona: Labor. (1985).

James, William: *Talks to teachers on psychology and to the students on some of life's ideals*. New York: Henry Holt. Disponible en la red en https: www.uky.edu/~eushe2/Pajares/james.html#talks. (1899).

Joas, Hans: *Pragmatism and social theory*. Chicago and London: University of Chicago Press. (1993a).

———: "Durkheim's intelectual development: the problem of the emergence of new morality and new institutions as leitmotif in Durkheim's Oeuvre", in S. Turner (ed.) (1993), *Émile Durkheim. Sociologist and moralist*, London, New York: Routledge, pp. 229-245. (1993b).

———: *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*. Traducción de Luis Felipe Segura, Celso Sánchez, Edda Webels y Laura Duhal, México: UAM-I. (2002).

Marx, Karl: *Manuscritos. Economía y filosofía*. Versión, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, 1era ed. 1968, Madrid: Alianza. (1844: 1980).

Nisbet, Robert A.: *Émile Durkheim. With selected essays*. New Jersey: Prentice-Hall. (1965).

Reyna, José Luis: "La institucionalización de las ciencias sociales en México", en *Las ciencias sociales en América Latina en perspectiva comparada*, Hélgio Trindade coordinador, México: Siglo XXI, pp. 249-337. (2007).

Robles Morchón, Gregorio: *La influencia del pensamiento alemán en la sociología de Émile Durkheim*. Navarra: Thomson-Aranzadi. (2005).

Smith, Ph. y Alexander, J.: "Introduction: the new Durkheim", en Alexander y Smith (eds.) (2005), pp. 1-37. (2005).

Creo que es muy difícil reseñar la labor de un gran maestro, más cuando se encuentra tan cercano a uno mismo, como ha sido la presencia y la motivación que ha generado Enrique Pallares Ronquillo a lo largo de los años en su labor académica y filosófica. Y más cuando se adiciona el hecho de que algunos de nosotros hemos sido galardonados con su amistad y aprecio durante muchos años. [...] Por lo anterior, nosotros los que aquí participamos en este justo homenaje deseamos congratularnos con su amplia y larga labor académica y de investigación. Por lo mismo, nos reunimos aquí, algunos de sus discípulos, para celebrar su trayectoria con unos escritos festivos. [...] Los contenidos de los trabajos aquí compilados muestran unas lecturas y propuestas, que emanan del entorno filosófico contemporáneo y de los intereses de cada uno de los aquí participantes. También nos hacen palpar aquellas temáticas y pensadores que de alguna manera fueron y han sido objeto de las apasionadas discusiones y argumentaciones que entabló y continúa forjando nuestro maestro Enrique Pallares, en sus cátedras y en sus escritos, tal como el que abre esta colección de ensayos.

Esteban A. Gasson